

Wir-Sinn und fokussierte Motive

Zur biographischen Genese bürgerschaftlichen Engagements

Us-Feeling and Focused Motives

On the Biographical Development of Civic Engagement

Michael Corsten und Michael Kauppert

Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Soziologie, Bachstraße 18, D-07743 Jena
E-Mail: Michael.Corsten@uni-jena.de; Michael.Kauppert@uni-jena.de

Zusammenfassung: Bürgerschaftliches Engagement wird üblicherweise durch die Annahme genereller Motive (wie z. B. Spaß haben) oder allgemeiner gesellschaftspolitischer Haltungen (Zivilcourage, Bürgersinn) erklärt. Demgegenüber zeigen wir, dass freiwillige soziale Aktivitäten nicht gleichartig sind und demnach durch differenzierte Formen der kollektiven Intentionalitäten und subjektiver Motivationen getragen werden. Es handelt sich dabei erstens um einen Wir-Sinn, der Handelnde auf die praktische Logik bestimmter sozialer Felder ausrichtet, und zweitens um fokussierte Motive, die jene Beweggründe eines Akteurs zu einem Leitkomplex bündeln, von denen er sich biographisch bestimmen lassen will. Wenn die Befriedigung fokussierter Motive abhängig ist von der Erfüllung eines Wir-Sinns, dann steigt die Chance für die Aufnahme und dauerhafte Ausübung eines bürgerschaftlichen Engagements signifikant an. Diese These wird an biographischen Fallstudien aus zwei verschiedenen Engagementfeldern verdeutlicht.

Summary: Civic engagement is usually explained by general motives (“fun”) or socio-political attitudes (“moral courage”). In contrast, our contribution argues that voluntary activities are characterized by differentiated forms of collective intentions and subjective motivations. Firstly, we introduce the category of us-feeling to explicate how an actor is affected by the practical logic of a specific field of engagement. Secondly, we elucidate the concept of focussed motives that indicate how subjects let themselves be guided by a set of life orientations.

If the satisfaction of focussed motives depends on the fulfillment of us-feeling then the chances of taking up and continuing civic engagement increase. Our thesis is supported by biographical case studies from two different fields of engagement.

*„Der Affekt des Hoffens ... verlangt Menschen, die sich ins Werdende
tätig hineinwerfen, zu dem sie selber gehören.“*

Ernst Bloch

Die These des vorliegenden Aufsatzes ist, dass es keine Motive für bürgerschaftliches Engagement *als solches* gibt. Bürgerschaftliches Engagement wird in weiten Teilen der Forschung nicht in den Zusammenhang der Biographie und deren sinnstruktureller Verfassung gestellt, sondern als separate Handlungsoption eines rational operierenden, von Entscheidung zu Entscheidung, von Motiv zu Motiv eilenden Akteurs betrachtet.¹ Aus dieser artifizierten Komposition ergeben sich zum Teil Schlussfolgerungen, die als evident ausgehen, was in höchstem Maße unplausibel erscheint – etwa, wenn „Spaß haben“ als gewichtiges Motiv für die

Aufnahme eines freiwilligen Engagements genannt wird (Rosenblatt 2000).

Die nachfolgenden Überlegungen wollen methodisch falsche Abstraktionen wie diese korrigieren und am *Beispiel* des freiwilligen Engagements ein Modell biographisch relevanter Entscheidungen entwickeln, das sowohl die Genese zentraler – wir werden sagen: fokussierter – Motive der Lebenspraxis mit einbezieht, als auch die gesellschaftlichen Dimensionen ihrer Verwirklichung – wir werden sagen: einen Wir-Sinn – mit in den Blick nimmt. Dieser lebenspraktische Ansatz führt automatisch dazu, bürgerschaftliches Engagement nicht von einem normativen Diskurs aus zu begreifen. Vorstellungen von einer „Zivilgesellschaft“ (Braun 2001) engagierter Bürger tendieren dazu, den Akteur vom gewünschten Resultat und nicht von seinem empiri-

¹ Bei Erlinghagen (2003) theoretisch am weitesten als spezifische Kollektivgüterinvestition entfaltet.

schen Werden her zu verstehen. Biographisch gesehen muss jedoch einiges geschehen, ehe Akteure mit einem „Bürgersinn“ (Münkler 2001) ausgestattet auftreten. Und auch die bloße Faktenlage spricht gegen einen normativen Zugang zum Phänomenbereich. Bürgerschaftliches Engagement ist eine Ausnahme: Gut zwei Drittel bleiben Zuhause². Aus dem Erleben eines Akteurs liegt es offenbar viel näher, „die Gesellschaft“ gänzlich anders zu begreifen: als anonyme Masse, als seelenloses Institutionengefüge, als ein Räderwerk von Erwartungen, als eine Sphäre, die nicht weiter interessiert. Vom Verdacht einer mangelnden Authentizität des Sozialen, in der der Mensch dem Menschen nur ein eigensüchtiger Konkurrent sein kann, bleibt auffälligerweise die Gemeinschaft der Verwandten, Bekannten und Freunde ausgeklammert. Die Lebenspraxis bewegt sich daher zunächst auf einer Spaziergangsgröße des Sozialen – und zumeist bleibt es auch dabei. Für „die Gesellschaft“ sind kaum überschneidende motivationale Ressourcen vorhanden.

Umso mehr müsste sich aber an den Verbliebenen, den freiwillig Engagierten, ein soziologisches Kernproblem studieren lassen. Denn im Unterschied zu Nicht-Engagierten scheint bei ihnen die Vermittlung subjektiven Sinns mit einer gesellschaftlichen Bedeutung zu gelingen. Wie und als was prägt sich, so unsere daher im Weiteren zu diskutierende Frage, das gesellschaftliche Ganze ein in die Motivlagen der freiwillig Engagierten, wenn diese empirisch gerade nicht als das konzipiert werden, als was sie vom politisierten Diskurs meistens gefordert und manchmal auch gefeiert werden: als Alltagshelden der Gesellschaft. Unter welchen Voraussetzungen und in welcher Weise machen sich ganz und gar durchschnittliche Akteure einen spezifischen Sinn zu eigen, den wir als Wir-Sinn bezeichnen wollen, der biographisch betrachtet zunächst alles andere als der ihre sein kann, zu dem Akteure gleichwohl aber im Verlaufe ihrer Biographie ein Verhältnis gewinnen? Wie kommt es dazu, dass im Verlaufe dieses Prozesses die gesellschaftliche Bedeutung einer bestimmten Praxisform und die subjektive Motivlage eines Akteurs empirisch zu Gunsten einer diffusen, überindividuellen Größe im freiwilligen Engagement so miteinander verwoben werden, dass die Befriedigung des subjektiven Motivs eines Akteurs zugleich die Bearbeitung eines gesellschaftlichen Problems bedeutet?

Im Folgenden werden wir die angesprochenen Probleme in einem theoretischen und in einem empiri-

schen Teil untersuchen. Im ersten Teil führen wir den Untersuchungsgegenstand „bürgerschaftliches Engagement“ zunächst definitorisch ein (1.1). Anschließend diskutieren wir die für unser Konzept maßgebliche Kategorie des „Wir-Sinns“ in ihrer Differenz zum Gemein Sinn (1.2). Danach untersuchen wir den Stellenwert ‚fokussierter Motive‘ in der Lebenspraxis (1.3). Den theoretischen Teil beschließt der Vorschlag, Selbstfestlegungen mit biographischer Tragweite, wie es das Beispiel des bürgerschaftlichen Engagements darstellt, durch Rückgriff auf Martin Seels (2003) Selbstbestimmungskonzept zu präzisieren (1.4).

Im zweiten Teil dieser Arbeit zeigen wir, ausgehend von exemplarisch dargestellten biographischen Analysen, wie innerhalb der einzelnen Engagementfelder die Akteure Differenzierungen des Wir-Sinns ausbilden, die sinnadäquat mit ihren fokussierten Motiven verbunden sind (2.1, 2.2). Abschließend beziehen wir die wesentlichen Ergebnisse unserer empirischen Analysen auf die Ausgangsannahmen unseres theoretischen Konzepts (3.1) und diskutieren die Konsequenzen unserer Resultate im Hinblick auf drei theoretische Positionen in der Debatte um den Wert des bürgerschaftlichen Engagements in der Gegenwartsgesellschaft (3.2).

1. Begrifflich-theoretische Vorklärungen

1.1 Die Evidenz des Phänomens und die Schwierigkeit einer Definition

Jedermann ist ehrenamtliches Engagement bekannt. Die lebensweltliche Vertrautheit mit dem Phänomen schwindet jedoch, sobald man sich daran macht, das Phänomen sozialwissenschaftlich präziser zu erfassen. Hinzu kommt, dass Definitionen einen Streit um Grenzfälle provozieren. Stellt man sich etwa auf den Standpunkt, dass ehrenamtliches Engagement auf einen *freiwilligen Entschluss* gegründet sein muss, stößt man sofort auf Fälle, die im Kontext beruflicher Tätigkeiten oder im Rahmen einer Ausbildung eingegangen werden und nur schwer von auferlegten Pflichten unterschieden werden können. Mitunter gehen auch berufliche Tätigkeiten und außerberufliches Engagement (z. B. bei ABM-Stellen) fließend ineinander über. Auch die *Unentgeltlichkeit* des Engagements ist kein eindeutiges Kriterium. Denn hier ergeben sich Unschärfen aus der Höhe von „Aufwandsentschädigungen“. Manches Mal scheint es bereits gerechtfertigt, von einem ehrenamtlichen Engagement zu sprechen, wenn die Arbeitsleistung die ökonomi-

² Strenger Kriterien zufolge engagieren sich regelmäßig nur ca. 15% der deutschen Bevölkerung (Dathe 2005).

sche Gegenleistung deutlich übersteigt. Auch ein drittes Kriterium, demzufolge ein Ehrenamt in einem *öffentlichem Raum* ausgeübt wird, ist durchaus grenzwertig. Denn sowohl bei den Adressaten eines Engagements (z. B. Flüchtlingen) als auch bei den Engagierten selbst (z. B. Schöffnen) sind soziale Schließungen zu beobachten, die den Zutritt zum Engagementfeld typischerweise begrenzen. Versteht man unter ehrenamtlichem Engagement hingegen eine Tätigkeit, die *wiederholt* auftritt, so laufen wiederum alle projektförmigen Tätigkeiten in Gefahr, nicht als ehrenamtliches Engagement anerkannt zu werden. Zum Grenzfall wird dann etwa ein einmaliger Einsatz bei einer Katastrophenhilfe.

Trotz der genannten Unschärfen, fassen wir ein Handeln dann als bürgerschaftliches Engagement auf, wenn es *freiwillig, unentgeltlich, öffentlich* und *wiederholt* ausgeübt wird und dabei mit der normativen Vorstellung verknüpft ist, einen wie auch immer gearteten *gemeinwohlfördernden Effekt* herbeizuführen. Letzteres ist empirisch zwar kaum zu kontrollieren, erscheint jedoch als die insgesamt stärkste Quelle dafür zu sein, Handlungsträger zu Handlungen zu motivieren³, deren Definition zwar unscharf bleibt, deren Sinnzusammenhang (Weber 1980: 3ff.) jedoch verstanden werden kann. Derjenige Sinn, der sich in Handlungen ausdrückt, die wir als bürgerschaftliches Engagement definieren, ist der Gemeinsinn.

1.2 Die Differenz von Wir-Sinn und Gemeinsinn

An der Geschichte des „semantisch nie eindeutig festgelegten“ Terminus „Gemeinsinn“ (Münkler/Bluhm 2001: 9) lässt sich studieren, wie dieser mit Vorstellungen über das Gemeinwohl verknüpft wurde. Während der Gemeinsinn moralisch akzentuierte Handlungsdispositionen (Tugend, Solidarität, Verantwortungsbewusstsein) bezeichnet, betont das Gemeinwohl ein normatives Ideal, an dem die Resultate politischer Prozesse zu bemessen seien (Münkler/Bluhm 2001: 13). Gemeinsinn und Gemeinwohl setzen sich damit wechselseitig voraus: Eine jedermann attestierte Disposition wird auf eine normativ sanktionierte Sozialsphäre gelenkt, die wiederum auf einen moralisch zugerichteten *sensus communis* rekurrieren muss.

Fragt man sich, was Gemeinsinn und Gemeinwohl aus Sicht eines Akteurs eigentlich bedeuten können,

so liegt es nahe, sie als dessen Sinn und Geschmack für *bestimmte* Formen *gelingender* sozialer Praxis zu beschreiben.⁴ Den Sinn für eine bestimmte soziale Praxis möchten wir im Weiteren als Wir-Sinn bezeichnen. Damit wollen wir festhalten, dass ein Akteur stets *auf* bestimmte Kommunikationsformen ausgerichtet ist, *in* bestimmte soziale Handlungszusammenhänge integriert bleiben möchte und *für* bestimmte intersubjektive Erlebensgemeinschaften engagiert ist. *Der Wir-Sinn ist eine präkognitive und vorprädikative Sensibilität eines Akteurs für bestimmte Formen attraktiver sozialer Praxis.* Vermittels des Wir-Sinns geben sich Akteure auf eine rudimentäre Art Rechenschaft über die Qualität der sozialen Zusammenhänge, in denen sie lebenspraktisch involviert sind. Der Wir-Sinn ist ein handlungspraktisches Orientierungsmuster bzw. Sondierungsraster für die Möglichkeiten sozialer Praxis, die für einen Akteur in Betracht kommen. Das aber bedeutet, dass der Wir-Sinn *nur* für bestimmte Formen des Zusammenseins offen ist: Er verschließt sich gegenüber nicht-intendierten Formen sozialer Praxis.

Von dem Wir-Sinn als der elementaren sozialen Intentionalität der Handlungspraxis eines Akteurs möchten wir nun dessen praktische Reflexionskompetenz des Sozialen – den Gemeinsinn – unterscheiden. Der Gemeinsinn ist die *Repräsentation* derjenigen überindividuellen Zusammenhänge, die ein Akteur qua seines Wir-Sinns attraktiv findet. Der Gemeinsinn ist nicht von vornherein auf eine bestimmte, normativ voreingerichtete Qualität des Sozialen bezogen, sondern hängt von dem spezifischen Wir-Sinn eines Akteurs ab. Damit aus dessen handlungspraktischem Wir-Sinn ein reflektierender Gemeinsinn wird, müssen zwei Bedingungen erfüllt werden: Erstens müssen überindividuelle Zusammenhänge für einen Akteur *als Wir interpretiert* werden können, also in Form eines sozialintegrativen Kollektivsubjekts (z. B. „Wir Deutsche“) auslegbar sein, und zweitens muss von den Akteuren der Bestand dieses *Wir als kontingent* angesehen werden. Erst durch die Auslegung und Prekarisierung überindividueller Zusammenhänge wird ein Prozess eingeleitet, in dessen Konsequenz Akteure aus ihrer bloßen Zuschauerrolle in der sozialen Welt heraustreten und zu *local players* eines Gemeinsinns werden, den sie mit anderen Akteuren teilen können. Der Gemeinsinn erfüllt dabei die Be-

³ So steht denn auch beim „bürgerschaftlichen Engagement“ eine – auf den Bürger verengte – Trägerschaft und nicht mehr die Amtsfähigkeit von Handlungen („Ehrenamt“) im Vordergrund.

⁴ In einer vergleichbaren Weise definiert Schleiermacher (2004) die religiöse Einstellung: Diese sei Sinn (Empfindsamkeit) und Geschmack (Wohlgefallen) für das Unendliche.

dingungen eines Spiels im Bourdieuschen Sinne. Er lebt von dem Glauben⁵ der Akteure, dass etwas auf dem Spiel steht – ihr spezifischer Wir-Sinn – und dass „ich es bin“, der einen Unterschied in diesem Spiel bewirken kann. Einen Gemeinsinn auszubilden heißt für einen Akteur demnach nicht, sich um das allgemeine Wohlergehen „der Gesellschaft“ zu kümmern, sondern sich um seinen ureigensten Wir-Sinn zu sorgen.

Sieht man vor diesem Hintergrund in die einschlägige Forschung, wird man eine mangelnde Differenzierung in gleich drei Dimensionen feststellen. Mit Begriffen wie „Wir-Bezüge“ (Breckner 2005: 73) neigt man erstens dazu, alle möglichen Vergemeinschaftungsverhältnisse von Individuen gleichrangig zu behandeln. Dadurch bleibt jedoch offen, ob bestimmte Formen von Wir-Intentionalitäten stärker als andere in der Handlungspraxis eines Akteurs verankert sind und damit dessen Motivation enger binden. Zweitens tendiert man zu einer Homogenisierung des Wir – wodurch die interne Differenzierung von Wir-Bezügen, wie wir sie in unserem empirischen Teil aufzeigen werden, übersprungen wird (Bude 1997: 203). Und drittens bleibt oft genug unklar, ob es sich bei einschlägigen Begriffen um Bezugnahmen von individuellen Akteuren auf die Gesellschaft oder um Kollektivphänomene auf sozialer Aggregatebene handelt.⁶

Mit der Kategorie des Wir-Sinns können wir hingegen zeigen, dass die handlungspraktische Orientierung des Akteurs auf spezifische Belange eines Kollektivs gelenkt wird. Damit liegt allerdings noch kein hinreichender Beweggrund zum engagierten Handeln vor. Wir wenden uns deshalb nun der Struktur der Lebenspraxis zu.

1.3 Die Fokussierung der Lebenspraxis

Die Lebenspraxis steht unter einem elementaren und unaufhörlichen Motivierungszwang: Stets muss sich ein Akteur zu seinem bevorstehenden Lebensvollzug verhalten. Im Vollzug der Lebenspraxis sieht sich ein Akteur auf die gesellschaftlichen Möglichkeiten, aber auch auf die Grenzen ihrer Realisierung verwiesen. Das Verhältnis von Motivierungszwang und Realisierungschancen im Vollzug der Lebenspraxis hat Heidegger als „Sorge“ (Heidegger 1993: 180ff.) beschrieben. Wir möchten an diesen *unruhigen Grund der menschlichen Lebenspraxis* anschließen und zeigen, inwiefern er zu einer Fokussierung ihres Vollzugs zwingt. Wenn wir von einem Motivierungszwang sprechen, meinen wir nicht die Ebene vollbewusster Absichten und Pläne, sondern eine elementare Grunderfordernis für die Möglichkeit einer Lebenspraxis selbst. Auf der vorprädikativen und vorreflexiven Ebene des Handlungsgeschehens ist ein Akteur stets dadurch motiviert, den bevorstehenden Lebensvollzug zu bewältigen. Da die Lebenspraxis eines Akteurs als sein *Verhältnis* zu seinem bevorstehenden Lebensvollzug beschrieben werden kann (Tugendhat 1979: 164ff.), verhält sich dieser auch dann schon zu sich selbst, wenn er selbst am wenigsten daran denkt: in seiner Handlungspraxis.

Die Struktur eines *praktischen Selbstverhältnisses*⁷ lässt sich nicht erfassen, wenn man sie auf einzelne Situationen beschränkt. Die Entscheidungen der Lebenspraxis vollziehen sich zwar in Situationen, aber sie beziehen sich dabei stets auf den Sinnhorizont einer ganzen Lebensspanne. Ein Akteur wird *gesamtbiographisch*, nicht situational, von der Frage bedrängt, wie er sein Leben vollziehen möchte. Und dabei ist es nicht die Reflexion, sondern die Lebensführung eines Akteurs, die diese Frage praktisch beantwortet. Ein Akteur schöpft sein Selbstverständnis *aus* dem, was schon da ist: Sedimente eigener Erfahrungen, gesellschaftliche Erwartungen, soziohistorisch bedingte Lagerungen. Der Zwang zur Motivierung *für* die Lebenspraxis führt daher zu einem Gewährwerden der Einbettung der Lebenspraxis in je schon bestimmte Lebensverhältnisse. Und erst daraus eröffnen sich die Handlungsoptionen *in* der aktuellen Lebenspraxis eines Akteurs. Wer sich beispielsweise als „Vereinsmensch“ versteht, hat für den Vollzug der Lebenspraxis einen

⁵ Mit Bourdieu (1987: 122) lässt sich dieser Glaube als „illusio“ beschreiben. Zugleich beinhaltet die illusio auch die Anerkennung der Spielvoraussetzungen (doxa), hier von bürgerschaftlichem Engagement.

⁶ Der Traditionsbestand der Soziologie ist voll davon: „Wir-Schicht“, „Wir-Bild“, „Wir-Ideal“ bei Elias (2005); „Wir-Intention“ bei Searle (1995), „Kollektivvorstellungen“ bei Mannheim (1980) oder „imagined communities“ bei Anderson (1991). Hinzu treten Reflexionen über das kollektive Gedächtnis (Halbwachs 1985) oder der Kollektivgefühle (Durkheim 1981). Niethammer (2000) kritisiert aus Sicht der Sozialgeschichte vehement den Begriff der kollektiven Identität als „Plastikwort“.

⁷ Im Unterschied zu theoretisch-reflexiven Selbstverhältnissen der Bewusstseinsphilosophie, die aufgrund der Subjekt-Objekt-Differenz stets in Aporien geführt hat, vermag das Sich-zu-sich-Verhalten durch Handlungsvollzüge diese Schwierigkeiten zu vermeiden (Tugendhat 1979: 164ff.).

Wir-Sinn ausgebildet, der auf „Geselligkeit“ und „Zusammengehörigkeitsgefühl“ beruht. Diese praktische Selbstfestlegung des aktuellen Lebensvollzugs resultiert aus Erfahrungen in der Vergangenheit, die einem Akteur „den Verein“ als eine Erfüllungsform seines Wir-Sinns in der Handlungsgegenwart nahe gelegt haben.

Die Struktur der Lebenspraxis besteht daher in einem dynamischen Verweisungszusammenhang zwischen Motivierungszwang, Realisierungschancen und aktuellem Handlungsvollzug. Eingedenk des dynamischen Beziehungsgeflechts der Lebenspraxis wollen wir ein *fokussiertes Motiv als die praktische Selbstfestlegung eines Akteurs auf einen motivierenden Grund seiner Lebenspraxis* bezeichnen. Es handelt sich dabei um kein singuläres Motiv, sondern um eine Art Brennpunkt, durch den ein Akteur im und für den Vollzug seiner Lebenspraxis darüber intuitive Klarheit erhält, worum es ihm in diesem Vollzug „eigentlich“ geht. Anders als die Motivationsforschung es nahe legt, können auf der Ebene der fundamentalen biographischen Selbststeuerung Motive nicht unabhängig von den möglichen oder tatsächlichen Feldern ihrer Erfüllung betrachtet werden. Fokussierte Motive betreffen daher nicht nur das für die Lebensführung wichtige praktische Selbstverhältnis eines Akteurs, sondern sie beinhalten zugleich einen praktischen Sinn: Sie wollen erfüllt werden. Fokussierte Motive sind daher mit einem Richtungssinn ausgestattete Motive, die sich nicht beliebig befriedigen lassen. Anders als abstrakte Motive wie „Spaß haben“ kommen fokussierte Motive nicht ohne Felder ihrer praktischen Verwirklichung aus. Sie verweisen Akteure stets darauf, ihren Lebensvollzug an einen Spielraum von konkreten Praxisfeldern auszurichten, die ihrer Motivkonfiguration entsprechen.

1.4 Was heißt „sich biographisch bestimmen lassen“?

Wir möchten im Folgenden mit Martin Seels (2003) Selbstbestimmungstheorie genauer begründen, inwiefern fokussierte Motive auf den Ablauf einer gesamtbio-graphischen Lebensspanne bezogen sind, auch wenn sie sich nur in bestimmten Entscheidungssituationen zeigen.

Seel schlägt eine Revision der philosophischen Selbstbestimmungstheorie vor. Die allzu autonomistischen Prämissen gängiger Identitätskonzepte verlangen seiner Meinung nach einerseits die Einführung von *passiven* Momenten in der Selbstbestimmung, um empirisch gerechtfertigt zu sein.

Andererseits bedürfe es aber nach Seels Ansicht einer Ausbalancierung von passiven und aktiven Momenten innerhalb eines biographischen Selbstbestimmungsverhältnisses. Die revidierte Fassung des lebenspraktischen Selbstbestimmungsprozesses bezeichnet Seel daher als ein „Sich-bestimmen-lassen“.⁸ Im Weiteren wollen wir auf passive Momente hinweisen, die in der biographischen Selbststeuerung enthalten sind, also auf Bedingungsverhältnisse, durch die die Lebenspraxis in ihrem Vollzug faktisch bestimmt ist, *sich* allerdings auch von ihnen selbst bestimmen lässt.

Eine Reihe von Aspekten des biographischen Handelns wurden bereits in der Vergangenheit festgelegt, also schon lange bevor Akteure selbst in Situationen geraten, in denen ihnen (z. B. aufgrund institutionalisierter Lebenslaufmuster, Kohli 1985) *zugemutet oder zugerechnet* wird, Entscheidungen zu treffen bzw. getroffen zu haben. Bereits die Kompetenz, sich in diesen Situationen überhaupt entscheiden zu können, ist abhängig von den kumulierten Erfahrungen in der Bildungs- und Sozialisationsgeschichte eines Akteurs. Seel nennt diese Entscheidungsdimension ein *Bestimmtsein ex ante* und meint damit, dass Akteure bereits im Vorhinein – und zwar aus der Vergangenheit heraus – disponiert sind. Das *Bestimmtsein ex ante* kann nicht ausschließlich als restriktive Macht gedeutet werden, es stellt vielmehr eine grundlegende Ermöglichungsbedingung der Selbstbestimmung des Lebens dar: „Wer nicht in vieler Hinsicht bestimmt wäre, könnte selbst nichts bestimmen: es wäre nichts da, dem gegenüber eine *eigene* Bestimmung ein Gewicht haben könnte. Bestimmt zu sein ist ein *konstitutiver* Rückhalt von Selbstbestimmung“ (Seel 2003: 288). Selbst im kurzen und vergänglichen Augenblick des Handelns liegt noch ein passiver Moment, den Seel als *Bestimmtwerden in actu* bezeichnet. Kompetenzen wie Geistesgegenwart, Schlagfertigkeit oder Spielsinn sind daher nicht einfach nur Fähigkeiten des Akteurs, die ihm angeboren oder von ihm über Lernprozesse erworben wurden. Akteure vermögen erst dann ihre Fähigkeiten adäquat einzusetzen, wenn sie auf Konstellationen treffen, die ihren „Spielsinn“ begünstigen. „Zur selbstbestimmten Lebensführung gehört das Geschick (und manchmal das Glück), sich in Situationen zu finden, von denen man bestimmt sein möchte“ (Seel 2003: 289). Die Lebenspraxis lässt sich natürlich nicht nur aus der Vergangenheit und in der Gegenwart bestimmen, sondern die getroffenen Wahlhand-

⁸ Das „sich“ betont in diesem Ausdruck Autonomie, das „lassen“ Heteronomie (Seel 2003: 285).

lungen, insbesondere „major life choices“ (Sloan 1996), gelten vor allem der Zukunft. Beispiele hierfür sind: „Wahl eines Berufs, eines Wohnorts, eines sexuellen oder sonstigen Partners, oder, zugegebenermaßen extremere Beispiele, der Entschluss, ein Kind in die Welt zu setzen oder ein Buch zu schreiben“ (Seel 2003: 289). Seel zufolge kommt es hier zu einem *Bestimmtwerden ex post*, indem wir Einfluss darauf nehmen, „wie wir uns weiterhin *bestimmen lassen* wollen.“ Es handelt sich um eine Sondierung von Konstellationen, „in denen wir auf eine noch unüberschaubare Weise bestimmt *werden* – und von denen wir, soweit wir sehen können, auch bestimmt werden *wollen*“ (Seel 2003: 289).

Die Perspektiven, in denen sich das Individuum in actu bestimmt, sind eingespannt in eine Verschränkung mehrerer Zeitdimensionen⁹: Um willen einer Möglichkeit meiner selbst (Bestimmtwerden ex post) komme ich zurück auf das, was mir zu tun als möglich erscheint (Bestimmtsein ex ante). Die Entscheidungssituation wird dadurch eingefasst in den Zeithorizont des ganzen Lebens. Entscheidungen müssen daher gesamtbiographisch, nicht situational verstanden werden. In der Regel bemerkt ein Akteur die Fokussierung seiner Lebenspraxis erst in den Entscheidungssituationen mit biographischer Reichweite – „bemerkt“, denn wie die Zeit sich für einen Akteur nicht als Phänomen zeigt, sondern sich an konkreten Phänomenen bemerkbar macht (Blumenberg 2001 23), so zeigen sich auch fokussierte Motive einem Akteur nicht als solche, sondern lassen sich für Teilnehmer wie für Beobachter am konkreten Entscheidungsverhalten nur erschließen.

Die von einem Akteur abverlangten Ja/Nein-Stellungnahmen zum Vollzug der eigenen Lebenspraxis in Entscheidungssituationen mit biographischer Reichweite führen also ein reflexives Moment in das praktische Selbstverhältnis ein. Akteure sehen sich hier vor Handlungsalternativen gestellt, die sie gesamtbiographisch beurteilen müssen. Fokussierte Motive sind nun Motive, die auf die gesamte Lebensspanne bezogen sind. Wer möchte ich einmal gewesen sein? Von welchen Beweggründen möchte ich meine Biographie bestimmen lassen? Diese für die biographische Selbststeuerung elementaren Fragen eines Akteurs verlangen eine Explikation seiner grundlegenden Affinitäten. Dies geschieht allerdings weniger kognitiv-reflexiv als handlungspraktisch. Denn in Entscheidungssituationen mit ge-

samtbiographischer Relevanz stößt ein Akteur naturwüchsig auf seine grundlegenden Affinitäten, er bemerkt, wovon er zuvor kaum eine Kenntnis hatte: dass seine Lebenspraxis faktisch bereits fokussiert ist. Akteure denken sich daher ihre fokussierten Motive nicht aus, sie bemerken sie schlichtweg – und zwar angesichts von Handlungsalternativen, deren Konsequenzen sie gesamtbiographisch nicht wollen können. In Entscheidungssituationen mit gesamtbiographischer Reichweite wird ein Akteur daher jene Handlungsoption auswählen, deren imaginierte, für ihn nur zum Teil überschaubare Konsequenzen verträglich sind mit der faktischen Fokussierung seiner Lebenspraxis. In diesem komplexen Prozess des biographischen Sich-bestimmen-lassens eines Akteurs ist eine Aufteilung seiner Entscheidung in autonome (Wille) und heteronome (Affekt) Instanzen nicht mehr vorzunehmen: Halb zog man ihn, halb sank er hin.

Was bedeutet dies nun für die Aufnahme eines bürgerschaftlichen Engagements? Wir haben gesagt, dass die Handlungsoption „bürgerschaftliches Engagement“ für einen Akteur abhängig ist davon, dass sich eine soziale Praxis in Termini eines Kollektivsubjekts – einem Wir – interpretieren lässt. Zweitens muss der Bestand dieses Wir von Akteuren zumindest als kontingent angesehen werden. Ob sich jemand tatsächlich engagiert, hängt nun davon ab, ob die gesamtbiographische Selbstbestimmung eines Akteurs (qua fokussierter Motive) ihrerseits davon abhängig ist, dass eine bestimmte soziale Praxis dem Wir-Sinn des Akteurs entspricht. Wenn er sich weiterhin zurechnet, in der für ihn relevanten sozialen Praxis einen Unterschied bewirken zu können, *dann* fühlt er sich zu einem Handeln aufgefordert, das sich an einem spezifischen Gemeinssinn orientiert. Und erst dann erfüllt er auch die Bedingungen, die eine dauerhafte Ausübung eines bürgerschaftlichen Engagements wahrscheinlich machen.

2. Exemplarische Fallstudien

Wir wollen nun die oben dargelegten theoretischen Annahmen empirisch anhand der Einzelfallrekonstruktion von biographischen Erzählungen bürgerschaftlich Engagierter überprüfen. Der fallrekonstruktive Zugang (Oevermann 2000) erscheint uns deshalb geboten, weil unser analytisches Modell Aussagen zu komplexen Sinnzusammenhängen innerhalb der Akteursorientierungen und ihrer biographischen Verankerung trifft. Die hier herangezogenen Materialien stammen aus einem umfassender

⁹ Vgl. dazu die von Sandbothe (1998: 113ff.) als Doppelbewegung beschriebene Struktur der Zeitlichkeit des Daseins bei Heidegger.

angelegten Forschungsprojekt.¹⁰ Darin wurden insgesamt 80 biographisch-narrative Interviews (Fischer-Rosenthal/Rosenthal 1997) in vier ost- und westdeutschen Städten mit Personen geführt, die sich in der lokalen Kulturpflege, der Jugendarbeit, im Gericht oder in Initiativen, die an globaler Solidarisierung orientiert sind, freiwillig sozial engagieren.

Im Weiteren demonstrieren wir unseren Analyseansatz anhand des Vergleichs zweier Engagementfelder, der globalen Solidarität und der traditionellen Kulturpflege. Wir eröffnen die Darstellung der Befunde zu einem Feld jeweils anhand einer ausführlicher dargestellten Fallrekonstruktion und schließen daran eine allgemeinere Illustration der weiteren innerhalb des Felds vorgefundenen Engagementmuster an.

Dabei wird im *ersten Schritt* aufgezeigt, wie sich Akteure von einem Wir-Sinn affizieren lassen, der von ihnen als unsicher erfahren wird, und sie deshalb einen Gemein Sinn entwickeln, der für sie auf dem Spiel steht. Im *zweiten Schritt* wenden wir uns den fokussierten Motiven zu und rekonstruieren sie als die Beweggründe, von denen sich Akteure in ihrer Lebenspraxis (in langzeitlicher Perspektive) bestimmen lassen. Empirisch machen sich hier die fokussierten Motive in der Form von Ja-Nein-Stellungnahmen (Affirmation/Negation) gegenüber Handlungsoptionen situativ bemerkbar. Im *dritten Schritt* schließlich zeigen wir, wie die fokussierten Motive biographisch entstanden sind.

2.1 Sinn für die Inklusion der Anderen – das Feld der globalen Solidarität¹¹

2.1.1 Der erste Fall: Sigrid Hiller

Mit der Darstellung eines ersten Falles, Sigrid Hiller, wollen wir aufzeigen, wie sich die oben eingeführten Kategorien in unserem Datenmaterial nachweisen lassen.

a) Der Wir-Sinn: Inklusive Egalität

Wir beginnen mit einer Interviewstelle, in der Hiller zum ersten Mal auf ihre Haltung zur Problematik der Interkulturalität, dem Thema ihres Engagem-

entfelds, zu sprechen kommt. Sie fügt diese Bemerkung in ihre biographische Ersterzählung ein, und zwar schon relativ frühzeitig an dem Punkt, wo sie ihre berufliche Ausbildung schildert. Es handelt sich somit nicht um eine speziell abgefragte Ansicht, sondern um eine en passant kundgegebene Einstellung zur Welt:

„Ja, und die Meinung zu Ausländern, das ist früher schon meine Meinung gewesen, das Blut ist rot. Und alle haben die gleiche Blutfarbe und dass jeder anders spricht, ich weiß nicht, hab ich noch nie gut gefunden. Denn wenn alle gleich sprechen würden, [lachend] wären es keine Ausländer.“¹²

Im Zitat finden wir einige Topoi, über die sich der Wir-Sinn von Hiller erschließen lässt. Er besteht in einer egalitären Inklusion aller Menschen auf anthropologischer Basis. Der Bezug auf das Inklusionsthema zeigt sich bereits in der Wendung „das Blut ist rot“, der in der Art eines praktischen Syllogismus die Universalität des Gleichheitsprinzips begründet. Da alle Menschen Blut als elementare Körperflüssigkeit enthalten, Blut aber immer gleich (rot) ist, folgt daraus, dass alle Menschen gleich sind. Es handelt sich dabei zum einen um eine Meinung „zu Ausländern“, in der sich für Hiller eine konstant-moralische Haltung bekundet. Zum anderen ist es die Sprache, die zu einer ethnischen Differenzierung zwischen den Menschen führt. Dieses *kulturelle* Faktum kann von Hiller nur durch ein kontrafaktisches Gedankenexperiment aufgehoben werden. In der Belustigung über dessen Konsequenzen, wird sie sich zugleich den empirischen Widerständen gegenüber einer egalitären Kultur bewusst, in der es keine Ausländer mehr gibt. So ist und bleiben es Sprache und Kultur, die Menschen für Hiller gegenseitig zu „Ausländern“, also einander fremd und gegensätzlich machen.¹³

Hiller verfügt damit über ein Problembewusstsein dafür, was Menschen verbinden und was sie trennen kann. Das Verbindende gewinnt sie aus natürlichen Eigenschaften des Menschen (Blut), während das Spaltende sich aus kulturellen Differenzierungsleis-

¹⁰ Es handelt sich um das Projekt C4 „Politische Kultur und bürgerschaftliches Engagement“ des SFB 580 „Gesellschaftliche Entwicklung nach dem Systemumbruch“ an den Universitäten Halle und Jena.

¹¹ Unter globaler Solidarität fassen wir alle Formen eines Engagements, mit denen Akteure für eine globale Sicht der „Solidarität unter Fremden“ (Brunkhorst 1997) eintreten.

¹² Die Transkription der Interviews erfolgte ohne gesonderte Beachtung von non-verbalen oder para-sprachlichen Anzeichen wie Intonation, Pausen, usw. Lediglich der umgangssprachliche Charakter der Aussagen wurde weitgehend beibehalten, so dass es in den Zitaten zu Abweichungen von der Schriftsprache kommt.

¹³ In einer anschließenden Äußerung zu ihrer konkreten Tätigkeit als Tagesmutter von gemischten Gruppen aus deutschen und aus Flüchtlingskindern verweist sie auf körpersprachliche Handlungen als einer grundsätzlicheren Fähigkeit, die zwischen ihnen eine Verständigung ermöglichen.

tungen (Sprachen) ergibt. Mit dem Wir-Sinn für die Gleichheit aller Menschen, für die Einbeziehung aller (auch fremden) anderen, weitet sie die Zugehörigkeitskriterien im Sinn einer „inklusiven Egalität“ (Brunkhorst 2000: 276) über ihre eigene Kultur aus.

b) Das fokussierte Motiv: Sich von Aufrichtigkeit bestimmen lassen

Mit der Rekonstruktion des Wir-Sinns ist allerdings noch nicht gezeigt, was Hiller konkret zu ihrem Engagement in der Flüchtlingshilfe motiviert. Wir ziehen dazu eine Stelle aus dem Interview heran, an der sie bemerkt, dass in ihrem lokalen Umfeld bestimmte Entwicklungen ihrem Wir-Sinn zu widersprechen drohen und dazu geführt haben, dass sie ihr Engagement aufgenommen hat:

„Zur Asylarbeit bin ich gekommen als die Wende dann war. Ich bin auch im Kirchenchor, und es hieß dann in Jena soll 'n Asylbewerberheim auf 'm Forst hinkommen. Und damals warn die Nachrichten von den Bränden einmal in Lübeck und was in Rostock geschehen ist und so, und da war ein Aufruf, wer sich dafür interessiert im Vorfeld vielleicht etwas zu tun, dass wir uns da eben im Dezember '92 treffen wollten. Und das hat mich eigentlich gleich interessiert irgendwo. Ich dachte, in Jena darf so was nicht passieren, da müsst ich eigentlich mit hin. Nun ist meine Zeit immer bemessen gewesen, und ich hab damals zu der Zeit grad 'n Französisch Kurs gemacht, und hab in der Straßenbahn eine Frau aus dem Chor getroffen, die ganz inbrünstig immer gebetet hat und ganz inbrünstig die kirchlichen Lieder gesungen hat, und so gegen Ausländer war. Da war ich irgendwie auch sofort auf kontra. Ich sag: das kann es nicht sein. Und da bin ich eigentlich hab ich dann gesagt, ganz egal wie müd' ich bin, jetzt geh ich zu dieser Versammlung. Nun gerade.“

Hiller bezieht sich auf den lokalen Kontext ihrer Lebenspraxis. Aufgrund der Nachrichten über Anschläge auf Asylbewerberheime in anderen Städten sieht sie die anstehende Integration von Flüchtlingen in ihrem Ort als gefährdet an. Der Bestand eines global verallgemeinerten Wir – verkörpert durch die an ihrem Ort zu integrierenden Flüchtlinge – scheint in ihrem Lebensumfeld prekär zu sein. Damit ist die erste Bedingung des Übergangs vom Wir- zum Gemeinsinn gegeben. Darüber hinaus liegt auch die zweite Bedingung vor: Hiller sieht sich in der Rolle eines local player, indem sie davon ausgeht, durch die Teilnahme an einer Versammlung das Klima vor Ort beeinflussen zu können.

Allerdings ist Hillers Gemeinsinn nicht das letztlich ausschlaggebende Motiv für die Aufnahme des bürgerschaftlichen Engagements, wie sich an der geschilderten Straßenbahnszene zeigt, die einen stärkeren Beweggrund betont: die moralische Empörung über einen Fall der Scheinheiligkeit.

Die Szene dramatisiert die Diskrepanz von Schein („inbrünstig beten“) und Sein („so gegen Ausländer“). Die ostentative Zur-Schau-Stellung einer christlichen Einstellung wird von Hiller als unaufrecht empfunden. In ihrer Empörung drückt sich jedoch nicht nur ein einzelner moralisch-polemischer Impuls aus. Denn ihren Überzeugungen folgen Taten, deren Konsequenzen über den situativen Streit hinaus für Hiller bestimmend sein werden. Durch die Teilnahme am Treffen demonstriert sie die aufrichtige Verfolgung von Überzeugungen, die sie schon in der Vergangenheit bekundet hat. Die von ihr geschilderte Straßenbahnszene enthält somit eine praktische Stellungnahme zu der Art der Lebensführung (aufrichtige Tat vs. religiöse Inszenierung), von der sie sich bestimmen lassen will. Das fokussierte Motiv Hillers betrifft daher eine Aufrichtigkeit, die von ihrer eigenen Handlungspraxis bezeugt sein muss.

c) Der biographische Hintergrund

Da ein fokussiertes Motiv nicht situativ, sondern biographisch ausgebildet wird, stellt sich die Frage, wie es zur Genese des fokussierten Motivs der demonstrierten Aufrichtigkeit innerhalb des Lebenslaufs Sigrid Hillers gekommen ist.

Hiller wurde 1951 als zweites Kind einer protestantischen Handwerkerfamilie geboren, die in der DDR selbstständig eine Tischlerei betrieben hat. Mit den Worten Seels handelt es sich bei der biographischen Ausgangslage um das „Bestimmtsein ex ante“ des eigenen Lebens.

Explizit verweist Hiller im Interview auf ein intaktes und zugleich moralische Werte verkörperndes Elternhaus (1), eine deutliche Oppositionsstellung (selbstständig und religiös) der Familie gegenüber gesellschaftssystemischen Erwartungsmustern (2), die Partizipation der Person an einem gegenkulturellen Milieu (3), im dem weitere Personen mit Vorbildcharakter (Pfarrer) aufgefunden wurden (4). Aufgrund der religiösen und der ökonomischen Ausrichtung der Familie befindet sich Hiller in der DDR-Gesellschaft in einer sie herausfordernden Entscheidungssituation, die wir als Challenge¹⁴ bezeichnen möchten: Entweder folgt sie den elterlichen Werten, gerät damit aber in Widerspruch zum Staat, oder sie entspricht den Normen des Staats und begibt sich damit in Konflikt mit den Eltern.

¹⁴ Wir sehen Hiller als Akteurin in eine Challenge-Response-Konstellations gestellt (Best 2004). Die spezifische Konstellation der Entscheidung zwischen religiöser vs. säkularer Orientierung in der DDR wurde kürzlich auch von Wohlrab-Sahr et al. (2006) präzise herausgearbeitet.

Konkret wird dieser strukturell in der Stellung der Eltern zur Gesellschaft angelegte Challenge bei der Entscheidung zwischen Jugendweihe oder Junger Gemeinde:

„Am Anfang durfte ich nicht in die FDJ von meinem Vater aus und ich hätte schon gern manches mitgemacht von den Aktivitäten.“

Wegen des väterlichen Verbots (aus religiösen Gründen) darf sie nicht an den üblichen Jugendveranstaltungen (Junge Pioniere, Jugendweihe) teilhaben. Wegen ihrer Nicht-Teilnahme droht sie in der Schule und in der Peer-Group ausgegrenzt zu werden (sie fürchtet Hänseleien). Sie beantwortet (Response) die Herausforderung des schwelenden Konflikts mit demonstrativer Aufrichtigkeit:

„Ich hab da immer offen zu gestanden, ich hab auch mein Junge-Gemeinde-Abzeichen getragen und hab eigentlich ein bisschen Anstoß provoziert, um ins Gespräch zu kommen. ... Ich war eben die Einzige, die kein FDJ-Hemd getragen hatte (lacht) und so. Und ich hab eigentlich auch nie Probleme damit gehabt.“

„Offen zu etwas stehen“ bedeutet erstens sich ‚in actu‘ durch das öffentliche Bekenntnis zu etwas selbst bestimmen und zweitens ‚ex post‘ bereit zu sein, die sozialen Konsequenzen des Bekenntnisses zu (er)tragen. Indem Hiller ihre krisenhafte biographische Ausgangskonstellation mit demonstrativer Aufrichtigkeit beantwortet, findet sie einen individuellen Selbstbestimmungsmodus („war die Einzige“), der über bloß situative Lust am Streit oder am Erregen von Anstoß weit hinausgeht. Zu etwas stehen impliziert das Vermögen zu etwas stehen zu können. Stehvermögen ist mehr als nur situativ proklamiertes Verhalten („hier stehe ich“), sondern zeigt sich darin, dass Akteure ihren Standpunkt im sozialen Konflikt durchstehen (und damit in gewisser Weise auch einen moralischen Distinktionsgewinn erzielen), wie folgendes Zitat im Fall Hiller verdeutlicht:

„Ich denke, das lag auch daran, weil ich mich selber nie geschämt hab, dass ich an, äh, anders in Führungszeichen da gewesen bin, sondern, naja, ich hab eben dazu gestanden und da is das auch akzeptiert worden!“

Hiller verhielt sich zwar ‚abweichend‘ zu politisch präferierten Handlungsmustern, erfuhr aber durch die Reaktionen der anderen auf ihre demonstrative Aufrichtigkeit eine Integrität als Person. Sie musste sich dafür nie schämen und wurde akzeptiert. Sie konnte sich deshalb von den Konsequenzen des öffentlichen Bekenntnisses zu sich selbst bestimmen lassen.

Hillers Orientierung an moralischer Integrität ist nicht mit innerer oder gar biographischer Harmonie zu verwechseln. In ihrem Leben standen sich

mit der christlichen Orientierung (ein Elternhaus, in dem „jeder Morgen mit der Tageslosung begonnen wurde“) und der politischen Konformität der meisten Peers (Mitmachen bei den Pionieren oder der FDJ) ja stets Handlungs- und Sinnalternativen gegenüber. Aus der zunächst als situative Strategie gefundenen demonstrativen Aufrichtigkeit bildet sich die Orientierung an moralischer Integrität, die als fokussiertes Motiv in ihrer Biographie Vorrang gewinnt. Moralische Integrität als Konsistenz von Überzeugung und Handeln schützt sie davor, von den gegensätzlichen Impulsen (des Religiösen und Politischen) hin- und hergerissen¹⁵ zu werden. Im Vergleich mit bloßer Zur-Schau-Stellung von Religiosität oder politischer Rhetorik demonstriert Aufrichtigkeit moralische Konsistenz und Integrität. Sie folgt nicht einfach einer Lust am moralischen Streit. Ein Hang, sich ständig in Konflikt zu begeben, hätte ihr in der schwierigen Konstellation zwischen Religion und Politik nach außen hin keinen Halt verliehen.¹⁶ Trotz der demonstrierten Aufrichtigkeit akzeptiert worden zu sein, deutet die Integrität ihrer Haltung auch in den Augen der anderen an.

Bei der Verfolgung ihres fokussierten Motivs, aufrichtig christlich zu sein, bemerkt sie die Abhängigkeit von ihrem Wir-Sinn. Wer authentisch Christ sein will, kann nicht „so gegen Ausländer sein“. Wenn sich Hiller im Leben von Aufrichtigkeit bestimmen lassen will, muss sie dafür sorgen, dass die soziale Praxis in ihrem lokalen Umfeld ihrem Wir-Sinn nicht widerspricht.

2.1.2 Varianten des Wir-Sinns und fokussierter Motive in der Flüchtlingshilfe

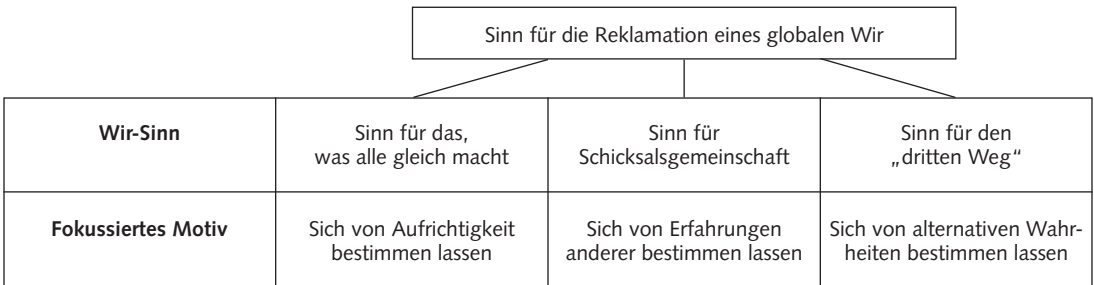
Mit Hillers Haltung haben wir eine erste Variante des Sinns für eine erweiterte Inklusivität des Wir kennen gelernt: inklusive Egalität. Im Moment der praktischen Einlösung der sonst nur deklamierten Gleichheit liegt die sinnstrukturelle Verbindung zum fokussierten Motiv des Sich-von-Aufrichtigkeit-bestimmen-lassens. Sie richtet den Wir-Sinn auf die Praxis aus, d. h. auf Handlungsergebnisse.

In unserem Sample¹⁷ fanden wir weitere Fälle mit einer ähnlichen Kombination aus inklusiver Egalität

¹⁵ Zur Problematik des Hin- und Hergerissenseins bei biographischen Entscheidungen vgl. Sloan 1996: 79ff.

¹⁶ Ein bloßer ‚Streithammel‘ erfährt sich in der Sicht der anderen als unzuverlässig. Siehe dazu aus unserem Projekt die Falldarstellung „Nino Thomas“ in Corsten et al., Kap. 6 (im Druck).

¹⁷ Insgesamt standen für die Typenbildung im Feld der globalen Solidarität 17 biographische Interviews zur Verfügung.



Übersicht 1 Wir-Sinn und fokussierte Motive im Feld globaler Solidarität

tät und moralischer Integrität. Es handelt sich überwiegend um ostdeutsche Personen aus dem kirchlichen Milieu sowie um einen westdeutschen katholischen Religionslehrer in einer protestantisch bis atheistisch geprägten Stadt. In diesen Konstellationen der ‚Diaspora‘ stehen sich die Sinnelemente des Eigenen und Fremden als religiöse Mehrheit vs. Minderheit gegenüber. Inklusive Egalität heißt zunächst Sensibilität für das, was die Minderheit mit der Mehrheit teilt und mit ihr gleichsetzt. Das kann man dann wortwörtlich nehmen und so die falschen Propheten entlarven. Das Sich-von-Aufrichtigkeit-bestimmen-lassen der Lebensführung und der Wir-Sinn für das, was alle gleich macht, schafft also Legitimationschancen für das (hier zunächst eigene religiöse) Anderssein.

Eine zweite Gruppe fühlt sich mit dem „Wir“ einer fremden Kultur aufgrund eigener Erlebnisse verbunden, deren Schicksal sie anhand biographischer Erfahrungen (Teilnahme am Leben mittelamerikanischer Bauern oder an revolutionären Unruhen in Armenien) mitvollzogen haben. Die fremden Kulturen werden in ihrem geschichtlichen Entfaltungsprozess als behindert angesehen. Die Akteure beurteilen demgegenüber ihr eigenes kulturelles Umfeld als verarmt, während die fremde Kultur genau die fehlenden Momente enthält. Aus diesem Grund fühlt man sich der geistesverwandten erscheinenden fremden Kultur zum Beistand verpflichtet. Das Wir der eigenen Kultur soll durch die Elemente der schicksalsverwandten, fremden Kultur erweitert werden (inklusive Kulturalität). Diese Engagierten lassen sich von Erfahrungen aus einer anderen Kultur bestimmen (fokussiertes Motiv). Es handelt sich um überwiegend ostdeutsche Personen, die mit besonderem kulturellen Kapital ausgestattet waren (Bildungsbürgertum, auch Kommunisten westdeutscher Herkunft in der DDR), aber gerade deshalb in eine Distanz zur DDR-Kultur gerieten.

Die dritte Form des Sinns für die Ausweitung der Inklusion besteht in einer Sensibilität für die Arti-

kulationschancen fremder Standpunkte (wie eine Befragte meint: „anderer Wahrheiten“).

Es liegen nicht nur materielle Ungleichheiten vor, sondern vor allem ungleiche Chancen der Artikulation. Die Engagierten treten hier ein für ein Wir, das die Artikulation fremder Standpunkte gleichermaßen ermöglicht (inklusive Artikulation). Sie lassen sich dabei von alternativen Wahrheiten bestimmen (fokussiertes Motiv). Politische Versäumnisse gilt es nicht nur zu beklagen, sondern in einer ‚authentischen‘ Form zu bearbeiten. Biographisch handelt es sich bei diesen Akteuren meist um junge, westdeutsche Frauen, die mit der als Enge empfundenen bildungsbürgerlichen Moral ihrer Herkunftsfamilien in Konflikt geraten. Sie verlassen frühzeitig das Elternhaus, weil sie irgendwann gespürt haben, dass es „auch noch ne andere Wahrheit gibt“ (vgl. Übersicht 1).

2.2 Der Sinn für die Darstellung eines Lebenszusammenhangs – das Feld der Heimatpflege

Wir wollen nun die Befunde unserer Untersuchungen in einem zweiten Engagementfeld – der lokalen Heimatpflege – zur Kontrastierung heranziehen. Wir beginnen unsere Kontrastierung wiederum mit der Darstellung eines für das Feld insgesamt typischen Falls.

2.2.1 Der zweite Fall: Sophie Niemann

a) Der Wir-Sinn: Die Kontinuität zwischen Generationen

Im folgenden Interview-Auszug, gibt Niemann Auskunft über das Kardinalproblem ihrer Tätigkeit als Ortsheimatpflegerin:

„Und ich denke auch mal, was jetzt Handwerkszeug betrifft oder auch zu schildern, wie das gelaufen ist mit dem Handwerk. Oder auch die Schulzeit, wie war das in der Schule vor dreißig Jahren, wie ist das heute in der Schule.

Diese Gegenüberstellung wie sich die Welt verändert. Dass man dann nicht irgendwann anfangen muss und muss suchen, wie ist das denn eigentlich damals gewesen. Dass das praktisch so'n fließender Übergang wird, dass eigentlich immer wieder die nächste Generation auch weiß, was war denn vor mir dran. Das find ich schon wichtig und interessant.“

Für Niemann ist der historische Verstehenszusammenhang zwischen den Generationen prekär. Denn einerseits unterstellt sie der Nachwelt, dass diese ein naturwüchsiges Interesse an einer Vergegenwärtigung ihrer eigenen Vorgeschichte haben wird. Andererseits jedoch antizipiert sie einen Traditionsbruch, der sich dann einstellen würde, wenn sich niemand mehr um die Sammlung, Aufbewahrung und Weitergabe der Zeugnisse ihrer gegenwärtigen Alltagswelt kümmert. Niemann versieht diese Welt zugleich mit einem zeitlichen Index: In der Gegenwart zu leben bedeutet zugleich, diese als zukünftige Vergangenheit wahrzunehmen. An der Zwangsläufigkeit, mit der sie den nachfolgenden Generationen ein historisches Interesse attestiert, kann erschlossen werden, welche große Bedeutung sie der Vergegenwärtigung einer Vorgeschichte für eine individuelle wie überindividuelle Selbstvergewisserung zuerkennt. Da Tradition für Niemann das ist, was fraglos gilt, reicht personales wie kollektives Selbstverstehen nur so weit, wie dieses seine zeitliche Erstreckung in die Vergangenheit rekapituliert. Geschichte wird damit von Niemann als Erblasser von Identität erklärt. Die Herausbildung eines Selbst und dessen Darstellung kann sich nur im Zusammenhang („praktisch ein fließender Übergang“) von Generationen, nicht aber durch eine Kluft zwischen ihnen ergeben. Das Wir, um das es Niemann geht, ist ein die Generationen übergreifendes Wir. Denn nur durch ein solchermaßen konzipiertes Kollektivsubjekt bleibt der historische Verstehenszusammenhang zwischen den Generationen gewahrt. Anders gesagt: wenn niemand mehr weiß, was ein Handwerk einmal bedeutete oder wie es früher in der Schule gewesen war, ist die Historie zwar reif für das Museum geworden, muss dafür aber darauf verzichten, für die Nachwelt noch eine lebendige Identifikationsquelle zu sein. So geht die Bedrohung des Wir-Sinns für Niemann nicht – wie noch bei Hiller – von der Kultur aus, sondern vom unaufhörlichen Vergehen von Zeit. Die Heimatpflege engagiert sich daher für den Abbau der zeitbedingten Fremdheit der Vergangenheit, die Flüchtlingshilfe dagegen im Abbau kultureller Ursachen der Alterität.

b) Das fokussierte Motiv: Sich von traditionellen Autoritäten bestimmen lassen

Auf die Frage, wie sie zu ihrem gelernten Beruf als Rechtsanwalts- und Notargehilfin gekommen sei, antwortet Niemann:

„Oh, wie kam ich zu dem Beruf? War wohl ein Traumbe-
ruf meiner Mutter, die mir da immer zugeredet hat. Und
nun war das ja auch in der Zeit nicht so ganz einfach,
überhaupt en Ausbildungsplatz zu kriegen Mitte der fünf-
ziger Jahre.“

In ähnlicher Weise begründet sie ihren Berufswechsel:

„Ich bin dann zur Versicherung gegangen. Aber das hing
damit zusammen, dass in der Zeit ja die Versicherung hier
ein Unternehmen war, wer da arbeitete, der hatte also ei-
nen Namen. Und mein Vater hatte sich dann damals da-
rum bemüht, mich da unterzubringen. Und ich wollt ihn
auch nicht enttäuschen. Hat mir dann auch ganz gut gefal-
len.“

Niemann passt sich nicht nur den Wünschen von Vater und Mutter an, sie stellt es auch so dar, als hätte sie selbst gar nichts anderes als ihre Eltern wollen können. Die von ihrer Mutter maßgeblich beeinflusste Berufswahl rechtfertigt sie mit mangelnden Alternativen auf dem Arbeitsmarkt, ihren vom Vater betriebenen Arbeitsplatzwechsel zu einem Unternehmen mit „gutem Namen“ rücken dessen positiven Folgen („hat mir dann auch ganz gut gefallen“) ins rechte Licht. Mit Bourdieu (1978: 166ff.) würde man hier von einer wechselseitigen Anpassung subjektiver Aspirationen und objektiven Möglichkeiten sprechen. In unserer Terminologie heißt dies, dass Niemann sich von traditionellen Autoritäten bestimmen lässt. Dieses ist das fokussierte Motiv ihrer Lebenspraxis. Es macht sich auch bei ihrer Aufnahme des bürgerschaftlichen Engagements geltend. Wie sie zur Ortsheimatpflegerin wurde, schildert sie in der folgenden Sequenz:

„Und ja wir hatten damals einen Lehrer, der sich sehr en-
gagiert hat für diese ganzen Dinge, der auch in der Volks-
hochschule Kurse gemacht hat über die Umgebung und
über den Ort. Aber der war leider schon zu alt. Er hat ge-
sagt, also er möchte das nich mehr machen. Ham wir so
verschiedene andere älter Leute, die sich da auch immer
eingebracht ham, gefragt, aber keiner wollt's. Und dann
sagte jemand, warum machst du das eigentlich nich, du in-
teressierst dich doch auch. Ich hatte dann mehrere Leute
auch angesprochen, die sich bereit erklärt ham, auch das
mit mir zusammen eventuell zu machen, dass ich also qua-
si den Namen gebe, aber 's nich alleine mache. Ja, war gut
und schön. Hab ich dann auch ja gesagt. Aber das Ende
vom Lied war, ich musst es dann doch mehr oder weniger
alleine machen. Aber andersrum muss ich sagen, es is so
ein Gebiet, wenn man da mal dran geschnuppert hat,
dann wird man immer neugieriger. Und dann kann man

nich mehr aufhören; 's gibt dann immer mehr Bereiche, wo man sagt, Mensch, wie war das eigentlich, wie war das eigentlich.“

Dass Niemann für das Amt der Ortsheimatpflegerin überhaupt in Frage kommt, verdankt sich einer Umstellung der Suchstrategie im Ortsrat, dessen Mitglied sie ist. Denn nur, weil sich das Schema „Alter“ nicht bewährt, gerät Niemann wegen ihres offenkundig bezeugten Interesses an der Ortsgeschichte in den Blick („du interessierst dich doch auch“). Bei gegebenem Interesse lässt sich das ihr von einer Autorität wie dem Ortsrat angetragene Amt kaum abschlagen. Gleichwohl sucht sie sich durch die Verteilung von Verantwortung abzusichern: Mehr als ihren Namen möchte sie zunächst nicht geben. Auf handlungspraktischer Ebene will sie damit den Vorsprung ausgleichen, den andere qua Erfahrung („*verschiedene ältere Leute*“) oder Kompetenz („*Lehrer*“) zugeschrieben bekommen. Als dieses misslingt, ist Niemann gänzlich auf sich allein gestellt. Sie lässt sich nun von den Konsequenzen ihrer Entscheidung für traditionale Autoritäten bestimmen. Eine Folge dessen ist, dass sie es sich selbst zurechnen *muss*, im lokalen Kontext etwas bewirken zu können. Eine andere Folge zeigt sich von der Sache her: Sie gerät in einen Sog, der sie nicht mehr loslässt („*und dann kann man nicht mehr aufhören*“). Im Verlaufe der Tätigkeit von Niemann steigern sich die soziale Amtspraxis (Wir-Sinn) und ihre persönliche Affinität (fokussiertes Motiv) wechselseitig. Sie wird zu einer allseits anerkannten Ortsheimatpflegerin. Und sie kann es werden, weil ihr fokussiertes Motiv – sich von traditionellen Autoritäten bestimmen zu lassen – davon abhängig ist, dass der Zusammenhang der Generationen – ihr Wir-Sinn – gewahrt bleibt. Denn Macht über die Selbstdefinitionen von Akteuren hat die Tradition nur dann, wenn sie ohne Begründung gilt. Wenn jedoch die Verbindung zwischen den Generationen erst einmal gekappt ist – das Szenario, das Niemann vor Augen steht – dann verliert die Vergangenheit ihre unausdrücklich prägende Kraft für die Selbstinterpretationen von Akteuren.

Anders als im Fall Hiller ist der unmittelbare Anlass der Aufnahme des Engagements von Niemann nicht die Negation, sondern die Affirmation einer Affinität („*du interessierst dich doch auch*“) zur Sache *und* zur traditionellen Autorität. Nicht in Absetzung von bigottem Verhalten, sondern in der Zustimmung zu einer relevanten sozialen Praxis macht sich das fokussierte Motiv von Niemann bemerkbar.

c) Der biographische Hintergrund

Niemann wird 1939 in Göttingen geboren. Die Mutter ist bei der Geburt 38 Jahre, der Vater 40 Jahre alt:

„Also ich bin als Einzelkind aufgewachsen. Hatte auch relativ alte Eltern. Aber muss sagen, das hat mich eigentlich wenig gestört. Ich hatte so irgendwie das Gefühl, meine Eltern passen sich meinem Alter an. Wenn ich das so mit anderen vergleiche, die mit mir zur Schule gegangen sind oder so, also ich hätte mit denen nicht tauschen wollen.“

Gleich zu Beginn der biographischen Selbstpräsentation verweist Niemann auf zwei ihre Kindheit prägenden Momente. Sie ist als Einzelkind „relativ alter Eltern“ aufgewachsen. Für Niemann hat diese sozialstatistische Größe zugleich eine negative Potenz. Technisch gesprochen stellt dies einen Challenge dar. Als Einzelkind mussten die Eltern einerseits für sie eine bedeutendere Rolle übernehmen als das mit Geschwistern der Fall gewesen wäre. Andererseits hätte aber auch der große Altersabstand zwischen Tochter und Eltern die wechselseitige Einfühlung nachhaltig behindern können. Die Altersdifferenz wird von Niemann zwar bemerkt („*eigentlich wenig gestört*“), aber in der Zuwendung der Eltern durch eine viel stärkere Erfahrung aufgehoben („*Ich hatte so irgendwie das Gefühl, meine Eltern passen sich meinem Alter an*“). Diese Beobachtung widerspricht hier freilich der oben geschilderten Anpassungsleistung, die dort in die genau gegenteilige Richtung verlief: Niemann empfindet nun ihre eigene Anpassung als ein Entgegenkommen ihrer Eltern. Durch Beobachtung ihres gleichaltrigen Umfeldes („*wenn ich das so mit anderen vergleiche, die mit mir zur Schule gegangen sind*“) verstärkt sich bei Niemann der Eindruck noch zusätzlich, in einer emotional intakten Familie aufzuwachsen. Darin sehen wir eine erste biographische Quelle für einen Wir-Sinn, dem es um die Überbrückung von Generationsdifferenzen geht. Ihr biographisches Bestimmte sein ex ante kehrt sich hier um zu einem konstitutiven Rückhalt von Selbstbestimmung. Im Unterschied zu Hiller, die sich im Konflikt zwischen Herkunftsfamilie und Staat selbst platzieren muss, ist Niemann in ihrer Selbstbestimmung getragen von der – von ihr kontrafaktisch wahrgenommenen – Anpassungsleistung ihrer Eltern.

„Und meine Großeltern hatten sechs Kinder, sieben Kinder. Und das war natürlich schwierig, dann auch immer eine passende Wohnung zu finden. Und da haben sie sich dann entschlossen, das Haus hier zu bauen. Und mein ältester Onkel ist im ersten Weltkrieg geblieben. Und dann hat mein Vater das Haus übernommen. 1945 ist meine

Großmutter gestorben. Kann ich mich auch noch ganz gut daran erinnern. Ja, und dann ging das hier weiter. Hat sich zwar auch schon inzwischen sehr viel verändert. Es war ein Dreifamilienhaus. Wir sind jetzt hier alleine drin. Und ja es sind ein paar Wände rausgenommen worden und ja Plumpsklo hatten wir früher noch. Das gibt es nun nicht mehr. Wir hatten auch Vieh, hier hinten war noch ein Stallgebäude.“

Niemann wächst in einem Haus auf, das ihre Vorfahren gebaut haben. Zunächst noch zusammen mit den Großeltern, später mit den Eltern und schließlich mit eigener Familie, lebt Niemann zum Zeitpunkt des Interviews seit 63 Jahren im selben Haus. In der Kindheit und Jugend spannt ein Drei-Generationen-Haushalt Niemanns Erfahrungsraum auf. Beim Tod der Großmutter ist Niemann erst sechs Jahre alt, dennoch kann sie sich auch mehr als fünf Jahrzehnte später „noch gut daran erinnern“. In dieser noch lebendigen Erfahrung eines Zusammenhanges der Generationen einerseits und deren Abfolge andererseits artikuliert Niemann das Zusammenspiel von Dauer und Wandel. Die von ihr thematisierten Wohnumstände sind nur Beispiele für materielle Substrate, an denen dieses Zusammenspiel sichtbar wird. Die mannigfaltigen Veränderungen im alltäglichen Lebensvollzug können bei Niemann gerade deswegen in eine tiefe Erfahrungsschicht sickern und einen Wir-Sinn für die Erfassung eines überindividuellen Lebenszusammenhangs verankern, weil sie die Kontinuität lebt, durch die sie die Diskontinuität beobachten kann.

Die Kindheit verbringt Sophie Niemann in einem Drei-Generationen-Haushalt, in dem die Frage nach ihrer Vorgeschichte eine alltagspraktische Antwort (*response*) durch die Großeltern gefunden hat. Als lebendiger Bezug zur Vorwelt legen die Großeltern die Anonymität von bloßen Bauherren und das Manko beliebiger Mitbewohner ab und verkörpern stattdessen für Niemann die Synthese der Bekanntheit der Herkunft mit der Vertrautheit eines alltäglichen Miteinanderseins. Ein Sinn für den Anschluss der Nachwelt an die Vorwelt (*challenge*) war damit im Hause Niemann von Anbeginn präsent und wurde dort auf praktische Weise gelöst (*response*).

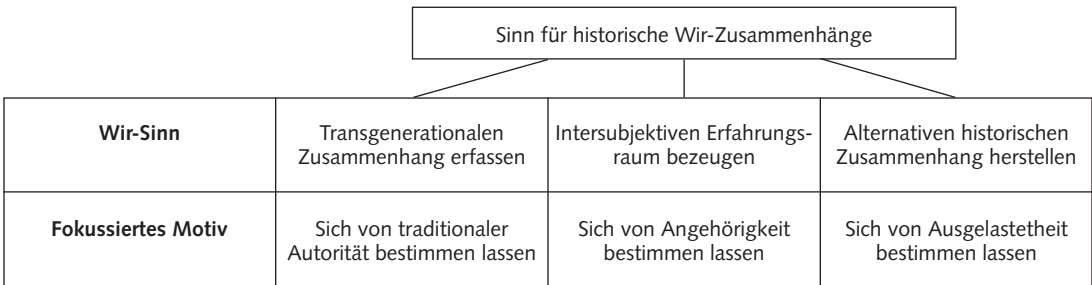
2.2.2 Varianten von Wir-Sinn und fokussierten Motiven in der Kulturpflege

Wie für das Engagementfeld der globalen Solidarität wollen wir hier noch kurz weitere typische Sinnkorrespondenzen von Akteursmotiven und Feldsinn aufführen (vgl. Übersicht 2)¹⁸:

In der Kulturpflege fanden wir weitere Akteure, die wie Niemann auf eine intakte Kindheit und Jugend zurückblicken können und sich später für die Bewahrung des Rahmens einsetzen, in dem sie selbst groß geworden sind. Die Akteure verfügen über einen Sinn für die Erfassung transgenerationaler Zusammenhänge und lassen sich durch eine Orientierung an traditionellen Autoritäten bestimmen. Wir treffen in der Kulturpflege aber auch Personen an, die einen biographisch mehr oder minder schweren Bruch zu bewältigen haben, beispielsweise durch den Verlust einer Familienbindung (Scheidung). Insbesondere solche Akteure entwickeln ein tiefes Bedürfnis dafür, mehr als nur einer sozialen Gruppe zuzugehören. Ihre Lebenspraxis lässt sich von der Suche nach „Angehörigkeit“ (Seel 1993: 248f.) bestimmen. Die Angehörigen eines Akteurs – das sind die Seinen, dessen Sippe und dessen Verwandtschaft. Zu ihnen gehört er stärker und unverbrüchlicher, als dies bei einer kündbaren Mitgliedschaft (etwa in einem Verein) der Fall ist. Akteure, deren fokussiertes Motiv es ist, sich von Angehörigkeit bestimmen zu lassen, sind auf einen Wir-Sinn verwiesen, dem es darum geht, einen intersubjektiven Erfahrungsraum zu bezeugen, dem man so angehören kann wie seiner Familie. Dies trifft z. B. für Engagierte zu, die sich für ein regionales Heimatmuseum engagieren – ein Ort, der über einen kollektiven Erfahrungsraum informiert, dem Akteure nicht einfach nur zugehören (wie sozialen Gruppen), sondern dem sie, auch räumlich, angehören wollen.

Die Biographien einer dritten Gruppe von Engagierten in der Heimatpflege waren historischen Brüchen ausgesetzt (z. B. Vorruhestand nach der Wende in Ostdeutschland). Diese Akteure engagieren sich beispielsweise in einem Museum, das an die erfolgreiche Technik-Geschichte eines Ortes vor Gründung der DDR (und des Dritten Reiches) erinnert. Diese Akteure lassen sich dabei vom Gefühl der Ausgelastetheit bestimmen („*Mit einem Schlag war diese Beanspruchung weg. Da brauch ich also eine Tätigkeit, die ein bisschen Stress erzeugt.*“). Das Ende der DDR bedeutete für sie zugleich auch das Ende ihrer eigenen Berufsbiographie. Diese Diskontinuität lässt sich für sie in Kontinuität (Ausgelastetheit) dadurch überführen, indem sie zeigen, dass es noch eine andere als die für sie nun entwertete (Berufs-)Geschichte gibt. Nur *indem* diese Akteure einen alternativen historischen Zusammenhang wiederherstellen, indem sie also eine sinnentleerte Diskontinuität in eine sinnvolle Kontinuität überführen, kann sich bei ihnen ein Gefühl der Ausgelastetheit, Beanspruchung und des Gebrauchtwerdens einstellen.

¹⁸ Insgesamt liegen dieser Typenbildung 18 biographische Fallanalysen zugrunde.



Übersicht 2 Wir-Sinn und fokussierte Motive in der Kulturpflege

3. Zusammenfassung und Diskussion der Ergebnisse

3.1 Rekapitulation der wesentlichen Befunde

Wir haben ein Modell und eine Methode entwickelt, durch die sich die Bedingungen der Aufnahme von bürgerschaftlichem Engagement aus einer Akteursperspektive erklären und am empirischen Material nachweisen lassen. Was die *Methode* betrifft, so sind wir in vier Schritten vorgegangen: Zuerst zeichneten wir im empirischen Material die Art und Weise nach, wie sich Akteure von einem Wir-Sinn affizieren lassen (1). Wir zeigten dann die Situationen auf, in denen die Akteure den Bestand des von ihnen präferierten Wir-Sinns als gefährdet ansehen (2). Daraufhin entnahmen wir den biographischen Schilderungen, wie sich in Entscheidungssituationen mit biographischer Reichweite bei Akteuren über Ja-Nein-Stellungnahmen fokussierte Motive bemerkbar machen (3). Schließlich skizzierten wir, wie sich fokussierte Motive in eine biographische Ausgangskonstellation zurückbinden lassen (4).

Auf der Ebene des *Modells* haben wir drei relevante Dimensionen definiert: Wir gehen erstens davon aus, dass Akteure der sozialen Welt nicht ungerichtet gegenüberstehen, sondern jeweils nur spezifische Formen sozialer Praxis intendieren (Wir-Sinn). Insofern und insoweit sich dieser handlungspraktische Wir-Sinn von Akteuren in Termini eines Kollektivsubjekts auslegen lässt *und* sich dabei die Realisierbarkeit der von ihnen intendierten Praxis als prekär erweist, sprechen wir von einem Gemeinsinn. Der Gemeinsinn legt den Akteuren allerdings nur nahe, dass es ihr Wir-Sinn ist, der durch ein Spiel antagonistischer Kräfte in der sozialen Praxis gefährdet wird. Damit sich ein Akteur für den Erhalt oder die Verwirklichung seines Wir-Sinnes engagiert, muss sich ihm darüber hinaus auch der Ein-

druck aufdrängen, dass er selbst es ist, der mit seinem Engagement in diesem Spiel etwas ausrichten kann. Gleichzeitig muss er davon überzeugt sein, dass er für dieses Engagement auch die nötige Praxiskompetenz besitzt oder zumindest erwerben wird (Spielsinn).

Die zweite Ebene unseres Modells betrifft den Lebensvollzug eines Akteurs. Auch hier sind wir der Ansicht, dass er nicht ohne Antrieb und Richtung ist. Während der Wir-Sinn aber eine soziale Intention ist, beziehen sich fokussierte Motive auf die existenzielle Schicht biographischer Selbstbestimmung. Sie betreffen den Zeitlichkeitsaspekt des Daseins und das daraus resultierende Verweisungsgefüge von Motivierungszwang, Realisierungschancen und aktuellem Handlungsvollzug. Fokussierte Motive sind jene „starken Werte“ (Taylor 1992: 11ff.), von denen sich der Lebensvollzug eines Akteurs bestimmen lässt. Sie zeigen sich nicht als solche, sondern machen sich in Entscheidungssituationen mit biographischer Reichweite über Ja-Nein-Stellungnahmen bemerkbar (Bestimmtsein in actu).

Die biographische Perspektive des Sich-Bestimmen-Lassens verweist schließlich auf die dritte Ebene unseres Modells, die *Genese* der fokussierten Motive. Diese geben nicht nur Auskunft darüber, wovon sich ein Akteur in actu für den zukünftigen Vollzug seiner Lebenspraxis bestimmen lassen will (Bestimmtsein ex post), sondern auch, aus welchem Fundus an Erfahrungen sich die Zentrierung seiner Lebenspraxis ableiten lässt. Dieses Bestimmtsein ex ante haben wir empirisch rekonstruiert, indem wir uns den biographischen Entstehungszusammenhang fokussierter Motive angesehen haben. Fokussierte Motive sind alles andere als unzeitliche Dispositionen. Sie haben einen Entstehungszusammenhang und das beinhaltet, dass sie im Verlaufe eines Lebensvollzugs (etwa in Krisen der Lebenspraxis) auch ausgewechselt werden können. Sie sind daher nicht zeitresistent, sondern zeitstabil.

Die Rekonstruktion der biographischen Genese fokussierter Motive verlangt somit eine Analyse des *Zusammenspiels* dreier Zeitebenen des Bestimmtheits, nämlich *ex ante*, *in actu*, *ex post*. Damit werden zwei Verkürzungen der Handlungsmodellierung umgangen: Erstens bleibt der Handlungshorizont eines Akteurs nicht auf die Reproduktionsgegenwart von Entscheidungsereignissen beschränkt, zweitens wird er aber auch nicht ausschließlich durch seine kausale Bedingtheit aus der Vergangenheit erklärt, sondern die existentielle Nötigung zu einem zukunftsfähigen Lebensvollzug mit in Betracht gezogen (woraus sich Umwertungen und Umdeutungen der Vergangenheit ergeben können). Das Erklärungs-Modell für bürgerschaftliches Engagement sieht nun folgendermaßen aus: *Wenn* die Beweggründe, von denen Akteure sich bestimmen lassen (fokussierte Motive) abhängig davon sind, dass eine bestimmte soziale Praxis ihrem *Wir-Sinn* entspricht, und *wenn* sie der Überzeugung sind, dass etwas auf dem Spiel steht, bei dem sie als kompetente Akteure einen Unterschied in ihrem Sinne bewirken können, *dann* sind die Bedingungen für ein Verhalten gegeben, das die Form des bürgerschaftlichen Engagements annehmen kann – aber nicht annehmen muss. Die Faktoren, die Akteure nicht in das bürgerschaftliche Engagement führen, sondern in verwandte Engagementformen – beispielsweise in soziale Protestbewegungen oder politische Parteien – bedürfen einer gesonderten Untersuchung. In jedem Fall aber unterscheidet dieser Bedingungs-zusammenhang freiwillig Engagierte von Nicht-Engagierten. Zwar haben auch Nicht-Engagierte einen *Wir-Sinn*, doch beschränkt er sich zumeist auf einen sozialen Zusammenhang, der über Familie, Freunde und Sportverein nicht hinausreicht. Wo dies aber doch der Fall ist, erscheint das von ihnen imaginierte Kollektivsubjekt entweder als nicht gefährdet, oder aber Akteure sind der Überzeugung, dass es auf sie als *local players* nicht ankommt bzw. sie über die nötigen Kompetenzen eines Engagements nicht verfügen.

Aus all dem lässt sich der Schluss ziehen, dass Akteure keine Motive für die Aufnahme eines bürgerschaftlichen Engagements als solches haben. Viel realistischer ist es, bürgerschaftliches Engagement als einen *Effekt* passungsförmiger Sinnmuster anzunehmen zwischen dem von Akteuren intendierten *Wir-Sinn* einerseits und den fokussierten Motiven ihres biographischen Lebensvollzugs andererseits. Zwar werden mit Appellen an den Gemeinsinn Akteure von der Gesellschaft als Partizipationssubjekte („Bürger“) angesprochen, doch diese Appelle sind viel zu allgemein, als dass sie Akteure tatsäch-

lich erreichen könnten. Aus deren Sicht handelt es sich beim Gemeinsinn um eine Interpretation ihrer ureigensten *Wir-Intentionen*. Der vorhandene *Wir-Sinn* von Akteuren wird zwar sozial honoriert (von der Ehrenamtsmedaille bis zu Aufmerksamkeitsbekundungen in Intimbeziehungen), aus Sicht der Akteure handelt es sich jedoch „nur“ um die Verwirklichung ihres eigenen Interesses an bestimmten sozialen Praxisformen und nicht um die Reaktion auf Appelle. Diese Gegenläufigkeit der Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum ist kein Hindernis für bürgerschaftliches Engagement, sondern zeigt nur auf, dass sich Menschen nicht wegen des Aktivierungsdiskurses und wegen sozialer Anerkennung engagieren, sondern unabhängig davon.

3.2 Bürgerschaftliches Engagement diesseits von Individualisierung, Kommunitarismus und Zivilgesellschaft

Abschließend möchten wir unsere Befunde im Lichte der gegenwärtigen Debatte um die gesellschaftliche Bedeutung des bürgerschaftlichen Engagements diskutieren. Es lassen sich hier drei Diskussionslinien ausmachen, die über den Wert und die Stellung freiwilliger Arbeit in der modernen Gesellschaft reflektieren: die Individualisierungstheorie, der Kommunitarismus und die Debatte um die Zivilgesellschaft.

Der Kern der Individualisierungsthese (Beck 1983) liegt in der Behauptung eines gesellschaftlichen *Zurechnungsmechanismus*, der den Individuen die Verantwortung für ihre soziale Positionierung innerhalb der Biographie zumutet. In Bezug auf die Ausübung eines bürgerschaftlichen Engagements würde das bedeuten, dass freiwillige Aktivitäten nicht mehr über Milieuzugehörigkeiten gesteuert werden, sondern über individuell zugerechnete biographische Entscheidungen (z. B. Arbeiter engagieren sich nicht mehr bei der Arbeiterwohlfahrt, sondern im *Eine-Welt-Laden*). Die individualisierte Zurechnung der biographischen Wahl eines Ehrenamts wäre mit dem Motivwandel von der Pflicht zum Selbstbezug kompatibel.¹⁹

Doch gegen die Individualisierung des bürgerschaftlichen Engagements spricht der biographische Zusammenhang, dessen prägende Kraft die Individualisierungsthese verkennt. Fokussierte Motive sind

¹⁹ Für die Diskussion um den Trend vom alten zum neuen Ehrenamt vgl. Heinze/Olk 1999 sowie vom Engagement aus Verpflichtung zu selbstbezogenen Motiven vgl. Jakob 1993.

ein Komplex eines *mehrfachen* Bestimmtheits der individuellen Lebensführung: Lebensläufe sind keine „Bastelbiographien“ und unterliegen keinem subjektiven Dezisionismus in der Handlungsgegenwart, sondern dem Zusammenspiel derjenigen Optionen und Entwicklungschancen, von denen sich Akteure in der Zukunft bestimmen lassen wollen, den Einflüssen und Prägungen aus der Vergangenheit und den in der Gegenwart zur Verfügung stehenden Ressourcen und Kompetenzen. Es gibt keinerlei Anzeichen in unserem empirischen Material dafür, dass Programmierer zu Heimatpflegern werden oder Bauarbeiter das Schöffenamts übernehmen.

Aus der Sicht des Kommunitarismus ist die von der Individualisierungstheorie konstatierte Auflösung von Milieuzugehörigkeiten und anderen sozialen Bindungen ein Niedergangsphänomen (Putnam 2000). Für Kommunitaristen (Etzioni 1993, Putnam 1993) besteht die Essenz der Gesellschaft in ihrem Sozialkapital. Individualisierung wird daher als Tendenz zum „Bowling alone“ (Putnam 2000) aufgefasst, das Vertrauen aushöhlt, Netzwerke brüchig macht und normative Bindungen erodieren lässt. Vor dem Hintergrund eines solchen Niedergangsszenarios dürfte bürgerschaftliches Engagement sowohl quantitativ als auch qualitativ abnehmen. Das ist jedoch empirisch nicht der Fall. Ausmaß und Intensität des Engagements wird nicht geringer, gleichwohl ändern sich dessen Formen und Zeithorizonte.²⁰ Da im Kommunitarismus die normativen Bindungen und die soziale Einbettung von Akteuren als elementare Voraussetzung dafür angesehen werden, dass sich deren personale Identität adäquat entwickeln kann, gilt das Engagement hier letztlich als *Mittel* der Selbstsorge des Einzelnen. Gegen diese rein theoretische Sicht der Freiwilligenarbeit spricht jedoch unsere am empirischen Material gewonnene These, dass der Wir-Sinn ein *Effekt* der Selbstbekümmern eines Akteurs ist. Als soziale Intentionalitätsform ist der Wir-Sinn integraler Bestandteil der Lebenspraxis. Indem diese sich über fokussierte Motive zu sich selbst verhält, verhält sie sich *uno acto* auch zu einem überindividuellen Zusammenhang. Das Allgemeinwohl ist nicht Voraussetzung, sondern die Folge der Lebenspraxis.

Die zivilisationstheoretische Perspektive würde schließlich die positiven Folgen des Individualisie-

rungsschubs für die Ausübung bürgerschaftlichen Engagements in der Gegenwartsgesellschaft hervorheben.²¹ Durch die Abnahme amts- und pflichtförmiger Arten bürgerschaftlichen Engagements und die Zunahme informeller Engagementformen wäre auch hier die Formalitäts-Informalitätsspanne vermindert, deren Ausmaß für Elias (1976) der Indikator für den Zivilisierungsgrad einer Gesellschaft ist. Aus diesen Gründen ist schon terminologisch aus dem klassischen Ehrenamt das bürgerschaftliche Engagement geworden. Es setzt sich eben nicht mehr oder kaum noch aus Amts- und Würdenträgern zusammen. Die Diskussion um die Zivilgesellschaft hat sich seitdem auf die Frage konzentriert, in welcher Funktion Akteure an kollektiven Aufgaben partizipieren können. Der Diskurs um die Zivilgesellschaft ist daher im Kern eine Diskussion um die Bürgergesellschaft. Die zivilisationstheoretische Unterscheidung formal/informal wird hier in der Unterscheidung von Staat und Bürger neu aufgelegt. Bürgerschaftliches Engagement gerät seitdem in ein Dilemma: Einesteils übernimmt es eine Lückenbüßerfunktion, dann nämlich, wenn ehemalige Staatsaufgaben übernommen werden. Andererseits aber soll gerade im Engagement der Bürger der besondere Wert einer Gesellschaft bestehen, die sich als liberal (und darin zugleich als zivil) versteht. Der Bürger ist deswegen die Instanz, an den die Appelle für mehr Gemeinwohl gerichtet sind. Und nicht in ihrer Eigenschaft als Mitmensch, sondern als Bürger einer zivilen Gesellschaft erhalten Akteure (in eigentümlich anachronistischer Terminologie) Ehrenamtsmedaillen. Doch wie wir gezeigt haben, engagiert sich niemand als Bürger oder um Bürger zu sein, sondern zunächst aus der elementaren Sorge um sich. Freilich lässt es sich jedermann gerne gefallen, wenn diese Selbstsorge dann als bürgersinn ausgelegt wird.

Literatur

- Anderson, B., 1991: *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: senso.
- Beck, U., 1983: *Jenseits von Stand und Klasse*. S. 35–74 in: R. Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten*. Sonderband 2 der Sozialen Welt. Göttingen: Schwartz.
- Best, H., 2004: *Challenge und Response – Das Forschungsprogramm des SFB580 in den Jahren 2004 bis 2008*. Jena: SFB 580-Mitteilungen: Heft 015.

²⁰ Das ist das wesentliche Ergebnis, das man quantitativen Untersuchungen zufolge mit Daten des Freiwilligen surveys oder des sozio-ökonomischen Panels belegen kann. Dazu Dathe/Kistler 2002, Dathe 2005, Klages/Gensicke 1999.

²¹ Das läge auf einer Linie mit Ingleharts (1997, 2003) Befund, dass post-materialistische bzw. selbst-expressive Werteinstellungen positiv mit bürgerschaftlichem Engagement korrelierten; vgl. auch Klages/Gensicke 1999.

- Blumenberg, H., 2001: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., 1978: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., 1987: *Sozialer Sinn*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Braun, S., 2001: Bürgerschaftliches Engagement – Konjunktur und Ambivalenz einer gesellschaftspolitischen Debatte. *Leviathan* 29: 83–109.
- Breckner, R., 2005: Ambivalente Wir-Bezüge in ost-west-europäischen Migrationsbiographien. *sozialersinn* 6: 71–92.
- Brunkhorst, H., 1997: *Solidarität unter Fremden*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Brunkhorst, H., 2000: Ist die Solidarität der Bürgergesellschaft globalisierbar? S. 274–286 in: H. Brunkhorst / M. Kettner (Hrsg.), *Globalisierung und Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bude, H., 1997: Die Wir-Schicht der Generation. *Berliner Journal für Soziologie* 7: 197–204.
- Burkart, G., 1994: Die Rationalität biographischer Entscheidungen. *BIOS* 7: 59–88.
- Corsten, M. / Kauppert, M. / Rosa, H., (im Druck): *Quellen bürgerschaftlichen Engagements*. Wiesbaden: VS (voraussichtlich 11/2007).
- Dathe, D., 2005: Bürgerschaftliches Engagement. S. 455–480 in: *Soziologisches Forschungsinstitut* (Hrsg.), *Berichterstattung zur sozioökonomischen Entwicklung in Deutschland*. Wiesbaden: VS.
- Dathe, D. / Kistler, E., 2002: Entwicklung und Strukturwandel des bürgerschaftlichen Engagements. S. 13–67 in: *Deutscher Bundestag* (Hrsg.), *Bürgerschaftliches Engagement und Erwerbsarbeit*. Enquete-Kommission Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements. Opladen: Leske.
- Durkheim, E., 1981: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, N., 1976: *Über den Prozeß der Zivilisation*. Band 2. *Wandlungen der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, N., 2005: *Studien über die Deutschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Erlinghagen, M., 2003: Die individuellen Erträge ehrenamtlicher Arbeit. Zur sozio-ökonomischen Theorie unentgeltlicher, haushaltsextern organisierter Produktion. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55, 737–757.
- Etzioni, A., 1993: *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. New York: Crown.
- Fischer-Rosenthal, W. / Rosenthal, G., 1997: Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentationen. S. 133–164 in: R. Hitzler / A. Honer (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. Opladen: Leske.
- Frankfurt, H., 1988: *The Importance of What We Care About*. Cambridge: University Press.
- Halbwachs, M., 1985: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Heidegger, M., 1993 (zuerst 1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Mohr.
- Heinze, R.G. / Olk, Th., 1999: Vom Ehrenamt zum bürgerschaftlichen Engagement. Trends des begrifflichen und gesellschaftlichen Strukturwandels. S. 77–100 in: E. Kistler / H.-H. Noll / E. Priller (Hrsg.), *Perspektiven gesellschaftlichen Zusammenhalts*. Berlin: sigma.
- Inglehart, R., 2003: Modernization and volunteering. S. 55–70 in: P. Dekker / L. Halman (Hrsg.), *The values of volunteering. Cross-cultural perspectives*. New York: Kluwer.
- Jakob, G., 1993: *Zwischen Dienst und Selbstbezug*. Opladen: Leske.
- Keupp, H. / Kraus, W. / Straus, F., 2000: Civics matters: Motive, Hemmnisse und Fördermöglichkeiten bürgerschaftlichen Engagements. S. 217–268 in: U. Beck (Hrsg.), *Zukunft von Arbeit und Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Klages, H. / Gensicke, T., 1999: Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. *Speyerer Forschungsberichte* 193. Speyer: Deutsches Forschungsinstitut für Öffentliche Verwaltung.
- Kohli, M., 1985: Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37: 1–29.
- Mannheim, K., 1980: *Strukturen des Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münkler, H., 2000: Ehre, Amt und Engagement. Wie kann die knappe Ressource Bürgersinn gesichert werden? *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 13: 22–32.
- Münkler, H. / Bluhm, H., 2001: Gemeinwohl und Gemeinwohl als politisch-soziale Leitbegriffe. S. 9–30 in: H. Münkler / H. Bluhm (Hrsg.), *Gemeinwohl und Gemeinwohl*. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe (*Forschungsberichte der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Gemeinwohl und Gemeinwohl*, Bd. I), Berlin: Akademie.
- Niethammer, L., 2000: *Kollektive Identität*. Reinbek: robor.
- Oevermann, U., 2000: Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung. S. 58–153 in: K. Kraimer (Hrsg.), *Die Fallrekonstruktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Putnam, R.D., 1993: *Making democracy work*. Princeton: U. P.
- Putnam, R.D., 2000: *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon.
- Rosenblatt, B. von, 2000: *Freiwilliges Engagement in Deutschland – Freiwilligensurvey*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sandbothe, M., 1998: *Die Verzeitlichung von Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Schleiermacher, F.D., 2004 (zuerst 1799): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Meiner.
- Searle, J., 1995: *The Construction of Social Reality*. London: Allen.
- Seel, M., 1993: *Ethik und Lebensformen*. S. 244–259 in:

- M. Brumlik / H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Seel, M., 2003: *Sich bestimmen lassen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloan, T.D., 1996: *Life-Choices. Understanding Dilemma and Decisions*. Boulder/Colorado: Westview.
- Taylor, Ch., 1992: *Negative Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, E., 1979: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, M., 1980: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Wohlrab-Sahr, M. / Karstein, U. / Schmidt-Lux, T. / Punken, M., 2006: Säkularisierung als Konflikt? Zur subjektiven Plausibilität des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses. *Berliner Journal für Soziologie* 2006: 441–461.

Autorenvorstellung: Michael Corsten, geb. 1961 in Mönchengladbach. PD Dr., Oberassistent am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Arbeitsgebiete: Soziologie des Lebenslaufs und der Generationen, Wissens- und Kulturosoziologie.

Veröffentlichungen: *Narrative Explanations of Biographical Developments*, in: K. Milnes et al. (eds.), *Narrative, Memory and Knowledge*, Huddersfield: University Press 2006: 17–26; *Die gesellschaftliche Relevanz beruflicher Bildung im Spiegel von Sozialisationsstudien*, in: *Zeitschrift für Berufs- und Wirtschaftspädagogik* 2006: 102, 391ff.; *Quantitative und qualitative Methoden: Methodenpluralismus in den Kulturwissenschaften?*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Band 2. Paradigmen und Disziplinen. Hrsg. v. J. Straub. Stuttgart 2004: 175–192.

Michael Kauppert, geb. 1971 in Dettelbach. Studium der Soziologie und Philosophie an der Universität Bielefeld. Seit 2002 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für allgemeine und theoretische Soziologie sowie im Teilprojekt C4 „Bürgerchaftliches Engagement und Politische Kultur“ im SFB 580 „Gesellschaftliche Entwicklungen nach dem Systemumbruch“ an der Universität Jena.

Forschungsschwerpunkte: Strukturelle Anthropologie, Kulturosoziologie, narrative Hermeneutik, Gesellschaftstheorie.

Publikationen: „Ost und West“ – Von einer Differenzierung der Lebensverhältnisse zu einer Transformation von Lebenswelten, in: T. Hengartner / Johannes Moser (Hrsg.), *Grenzen und Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*, Leipzig, 2007: 811–822; *Der Rechtsfall als Fall des Rechts. Die verkehrte Welt der Gerechtigkeit in Kleists Michael Kohlhaas*, in: *Sozialer Sinn, Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung*, 6, 2005: 45–70.